

erlebt. Die in der Tierethik problematisierte Inkonsistenz im Denken und Handeln sowie die damit einhergehende Ambivalenz – Tiere essen, Tiere lieben etc. – haben zugleich mit der Mangelhaftigkeit des symbolischen Anderen, dem Sinn-außerhalb des Realen sowie der Ambivalenz gegenüber dem eigenen Spiegelbild, wichtigen Bezugspersonen und dem in die Sprache verwickelten Genießen zu tun. Auch die Kritik an reduktionistischen Argumenten ist gleichzeitig ein Unbehagen gegenüber der phallischen Bedeutungsgenerierung. Dahinter steht die Annahme, dass sich das Unbewusste nicht einholen lässt und dass ein volles Genießen unmöglich ist (Peter Widmer 2010, 205).

## 5.2 Anthropozentrismus

Die Wirkung der Signifikanten auf das menschliche Sprechwesen und deren Rolle in der Konstituierung des Subjekts geben Hinweise auf die mögliche Verortung der Lacan'schen Theorie innerhalb der Debatte um den Postanthropozentrismus und Posthumanismus. Wie Martin Kurthen (2011) unter Bezugnahme auf Freud, Lacan und Žižek feststellt, ist die Psychoanalyse keine Theorie über post- oder transhumane Wesen, die z. B. aufgrund technologischer Möglichkeiten naturgegebene Grenzen überschreiten, sondern in erster Linie eine Theorie des Unbewussten, die sich auf das Humane bezieht, aber diesem eine gewisse „Künstlichkeit“ zuspricht. Žižek bezeichnet die von Lacan beschriebene symbolische Ordnung z. B. als eine „künstliche Prothese“ und versteht dies als möglichen Hinweis darauf, dass die Menschheit je schon posthuman gewesen sei (Slavoj Žižek 2001, 91; vgl. 2018, 15–68).<sup>81</sup>

In der Tat, viele Formulierungen Lacans stechen in dieser Hinsicht ins Auge, weil sie auf ein Moment des Künstlichen und der Andersheit in der menschlichen Sprach- und Sprechwirklichkeit verweisen: Aufgrund ihrer sprachlichen Bedingtheit basiert Subjektivität auf einer Alienation (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 213–226); auch die Identifikation des Ich mit dem eigenen Spiegelbild findet über das Außen statt, d. h. auf einem „entfremdenden Weg“ (Jacques Lacan 1997, 114); das Subjekt kann den symbolischen Anderen anerkennen, aber nicht zur Gänze kennen, denn er bleibt auch ein „absoluter Anderer“ (ebd., 48); die Gesetze der Sprachordnung seien

81 Allerdings sagt er auch, dass diese Vorstellung banal ist und eigentlich den Bruch verschleiert, der sich mit dem Aufstieg aktueller Posthumanität ergibt (Slavoj Žižek 2020b, 217–218).

mit der Kybernetik assoziierbar (Jacques Lacan 2016f, 487); die dichotome Unterscheidung zwischen dem Außen (Anderer) und dem Innen (Unbewusstes) muss durch die Idee des „ausgeschlossene[n] Innere[n]“ (Jacques Lacan 1996b, 126) bzw. der „intime[n] Exteriorität“ oder „Extimität“ ersetzt werden (ebd., 171); das Subjekt entspricht keinem Zentrum und keiner Einheit, sondern entsteht im Kontext einer ursprünglichen Teilung (Jacques Lacan 2015f, 383); der Trieb ist kein natürlicher Instinkt, sondern eine Montage (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 177); auch die Partialobjekte des Triebes sind etwas Künstliches, weil sie austauschbar sind, z. B. ersichtlich an der mütterlichen Brustwarze, deren Funktion zum Teil auch von einem Schnuller erfüllt werden kann (Jacques Lacan 2010, 90); das Wort ist etwas Aufgezwungenes, ein Parasit, der uns Menschen befällt (Jacques Lacan 2017, 101–102); die Sprache muss zuerst als „Apparat“ verstanden werden, und zwar als Apparat des Genießens (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 61); das phallische Genießen ist das Gegengewicht des Sinns (Jacques Lacan 2017, 60); „Mann“ und „Frau“ sind Signifikanten, die Teil des Diskurses sind, und beschreiben daher nicht bloß natürliche Fakten (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 37).

Diese Theorien – obwohl sie anscheinend das Wesentliche dezidiert menschlicher Subjektivität zu erfassen suchen – sprechen zugleich gegen die Idealisierung der Sprache sowie gegen die Selbstverständlichkeit dessen, sie als das Eigene des Menschen zu betrachten, wenn mit dem Eigenen zugleich ein Gefühl der (von jeder Unsicherheit und jedem Zweifel befreiten) Vertrautheit gemeint ist. Slavoj Žižek (2014b, 1186–1187) meint, dass das Subjekt, so wie es Lacan versteht, ein Resultat der Tatsache ist, dass das Tier Mensch nicht in die Sprache „passt“ bzw. von der Sprache „verstümmelt“ wird, weil die Sprache z. B. das Begehren aus seiner biologischen Verankerung löst. Symbolische Identität ist damit etwas Künstliches und „Aufgesetztes“, ebenso wie die Identifikation mit dem eigenen Bild und die übermäßige Idealisierung identitätsstiftender Signifikanten. Diese Idealisierung oder die Orientierung an Idealen generiert oder stützt die Illusion einer möglichen Fülle vor dem Hintergrund der sprachlichen Kastration, doch die Künstlichkeit besagt auch, dass anscheinend etwas „Eigentliches“ verfehlt wurde, das sich nicht (z. B. durch Idealisierungen bestimmter Praktiken) kompensieren lässt.

Das spezifisch Menschliche – verkörpert durch das sprachlich strukturierte Unbewusste sowie den Trieb, das Begehren und das Genießen – wäre insofern künstlich und in diesem Sinne „posthuman“, als es einerseits einen Bruch mit der Vorstellung des Eingebettetseins in die Natur gibt und andererseits auch bestehende kulturelle Praktiken und die Sprache

eher ein Gefühl der Unsicherheit oder Unzufriedenheit bewirken. Ist uns als Menschen etwas verwehrt? Dies suggeriert zumindest die Phantasie eines Genießens des Anderen sowie eines erfüllten und natürlichen Genießens bei Tieren, das uns selbst nicht zugänglich sei. Dagegen scheinen Menschen nicht immer Rücksicht auf die Ansprüche der natürlichen Lebenswelt zu nehmen bzw. nicht bloß auf die Befriedigung ihrer vitalen Bedürfnisse abzielen. Menschliches Tun kann eine Exzessivität beinhalten, weil etwas (ein „Etwas“) im Menschen zu ignorieren scheint, ob ein bestimmtes Verhalten für das Überleben notwendig ist. Manche Umstände oder Formen der Tiernutzung weisen darauf hin, dass menschliches Tun unnötig und überflüssig ist, so als sei es geradezu unnatürlich, z. B. weil die Nutzung der Tiere weit über einfache Bedürfnisbefriedigung hinausgeht.

Diese Überlegungen sind insofern für die Tierethik interessant, als sie uns zur Hinterfragung angenommener Gewissheiten im Hinblick auf unser menschliches Selbstbild bewegen können. Fraglich ist aber, an welchen Stellen sich hier der Anthropozentrismus – verstanden als tierethisch relevante Kategorie – abzeichnet und wo er kritisierbar wird. Dies betrifft auch die Unterscheidung zwischen einer moralischen Form und einer epistemischen Form des Anthropozentrismus (Anthropozentrik). Menschen nutzen Tiere für ihre Interessen, auch wenn dies nicht überlebenswichtig ist, z. B. im Falle des Konsums tierischer Produkte bei Vorhandensein pflanzlicher Alternativen. Das Problem ist in diesem Beispiel das als nicht notwendig empfundene oder „unnütze“ Genießen (bzw. ein Genießen, das nicht als lustvoll empfunden wird), nicht unbedingt die angenommene epistemische Form des Anthropozentrismus, die der moralischen Form vorausgehen soll. Die kritische Beschäftigung mit dem Menschsein, dem menschlichen Erkenntnisvermögen und dem menschlichen Handeln findet in der Idee einer unhintergehbaren epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation eine bestimmte Form der Selbstbestätigung und Selbstvergewisserung, denn es ist uns (nur) *als Menschen* möglich, (gerechtfertigte wahre) Überzeugungen darüber zu bilden, was wir mit Tieren nicht tun dürfen – und dazu gehört z. B., Tiere nicht aus bloßem Vergnügen zu quälen oder zu töten, bloß weil wir Menschen sind oder mutmaßlich Geist und Vernunft besitzen. Selbst wenn wir aus unserer Haut als Menschen nicht herauskönnen, so erschließt sich doch ausgehend von dieser Position der Gedanke, dass nicht alle menschlichen Interessen zwangsläufig schwerer wiegen als jene von anderen Tieren.

Die Berufung auf das Menschsein kann in der Tierethik also nicht generell als Problem gelten, sondern hauptsächlich da, wo sie Teil einer

ungerechtfertigten Überzeugung von der eigenen (moralischen) Superiorität ist und als Legitimation für die Ausbeutung von Tieren benutzt wird. Zu bezweifeln ist daher sogar, dass man sich auf einen unvoreingenommenen Standpunkt des Universums berufen muss (wie Singer), um den moralischen Anthropozentrismus oder Speziesismus zu kritisieren, denn die Annahme, dass jede Erkenntnisleistung durch unsere menschliche Perspektive, unser Eingebettetsein in bestehende Praktiken und unsere spezifischen Fähigkeiten geprägt ist (epistemische Form des Anthropozentrismus), rechtfertigt keine moralische Vorvereinnahmung (moralischer Anthropozentrismus), so der mögliche Gedanke. Das Menschliche kann hier als Gewinn gesehen werden, weil wir erst aufgrund unserer Rationalität oder Vernunftfähigkeit, aber auch aufgrund unserer emotionalen Kompetenzen und unserer Vorstellungskraft moralisch handeln und Tiere gerecht behandeln können (vgl. z. B. Cora Diamond 1978). Die Idee, dass unser Standpunkt keine völlig losgelöste Sicht auf die Welt erlaubt, kann aber auch mit einer erhöhten Vorsicht im Hinblick auf eindeutige Zuschreibungen und Grenzziehungen verbunden sein – so z. B. in der klaren Unterscheidung zwischen *dem* Menschen und *dem* Tier (vgl. Jacques Derrida 2010). Die Bezugnahme auf das vermeintlich Eigene des Menschen soll nicht unmerklich einem moralischen Anthropozentrismus Vorschub leisten. Posthumanistische Positionen versuchen dahingehend, das Verständnis von Subjektivität zu überdenken und dabei das Nicht-menschliche stärker zu berücksichtigen (Cary Wolfe 2010; Rosi Braidotti 2014).

Das dem moralischen Anthropozentrismus gegenübergestellte, anscheinend unüberwindliche Faktum der menschlichen Perspektive kann aus Lacan'scher Sicht nicht in eine Selbstaffirmation als denkendes menschliches Zentrum münden. Im Hinblick auf das Subjekt des Unbewussten (das von den Signifikanten „geteilte“ Subjekt) fehlt ein „Jemand“, also das sich seiner selbst vergewissernde, potentiell erkennende und selbsttransparente Zentrum. Das „epistemische Zentrum“ des Subjekts betrifft die Ursache des Begehrens (Objekt *a*), die dem eigenen Zugriff entzogen ist, aber über den Rahmen der Phantasie den Anschein mit sich bringt, dass der Mangel des Subjekts zu füllen sei. Die Phantasie zeigt dem Subjekt, was es begehrt, und stützt zugleich dessen Realitätserleben, da die Realität ohne Phantasie nicht als etwas Bedeutungsvolles wahrgenommen werden könnte (Slavoj Žižek 2014a, 30–33). So gesehen ist neben der Sprache auch das Objekt *a* eine „Prothese“ für das Subjekt (Slavoj Žižek 2018, 57–58). Als „Mittel des Erkennens“ versagt die Sprache (Peter Widmer 1994, 13). Man könnte auch sagen: Dadurch, dass wir die Dinge benennen, sie sprachlich „zer-

legen“ und als „zählbare“ und „wiederholbare“ Elemente kennzeichnen, geht anscheinend etwas verloren. Der Begriff der *lalangue* weist auf die Mehrdeutigkeit und „Abgründigkeit“ der Sprache hin.

Lacan spricht von „Extimität“, weil das Subjekt nicht „sphärisch“ geformt ist. Das Subjekt ist nicht mit seinen Körpergrenzen gleichzusetzen und unterläuft damit die Dichotomie zwischen einem Innen und einem Außen (ebd., 17–18). Dies lässt sich anhand der Assoziation der epistemischen Verfasstheit des menschlichen Subjekts mit dem Sehen veranschaulichen: Das menschliche Subjekt kann nicht als etwas vorgestellt werden, „das in die Welt hinausblickt“ (ebd., 17) und sich dabei in Abgrenzung zum Außen wiederum des eigenen Seins vergewissert. Das Subjekt „denkt draußen“ – mit seinem Objekt *a* (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 68) –, allerdings nicht im Sinne seiner eigenen Idealität. Lacan problematisiert die Idee, dass sich das Subjekt beim Sehen (zu-)sehen könne (Jacques Lacan 1996c, 86–88). Dem Schauen des Subjekts steht das Erblicktwerden durch den Anderen gegenüber; das Subjekt bzw. das Ich entsteht als etwas Erblicktes und definiert sich zunächst nicht dadurch, dass es sich als Sehendes erlebt (August Ruhs 2010, 104–122). Ruhs erwähnt das „Trugbild eines selbstreflexiven Subjekts des Sehbewusstseins“ (ebd., 109). Der Blick, der vom (symbolischen) Anderen kommt, ist je schon in die Konstituierung unseres „Ich-Gefühls“ eingeschrieben und geht diesem voraus. Bevor man sich selbst als Sehendes – als denkendes Bewusstsein – mit einer klar definierten Identität thematisieren kann, muss man also überlegen, wie diese Selbstbestätigung zustande kommt und inwiefern sie „blinde Flecken“ beinhaltet.

Hier ist Lacans Annahme des paranoischen Charakters von Erkenntnis hervorzuheben (Jacques Lacan 1997, 49–51, 323). Es kann sogar die „Verrücktheit“ angedeutet werden, die den Glauben des Subjekts ans eigene Ich charakterisiert (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 314–315). Plakativ formuliert: Das Subjekt ist dezentriert und somit aus dem Zentrum des Denkens „verrückt“, doch das Ich ist „wahnhaft“, denn es bezieht alles auf sich, versteht sich so gesehen als „Zentrum der Welt“. Weil das Subjekt sein Ich über das Außen konstituiert, wird es sozusagen von überall her angeblickt und ist dabei selbst allgegenwärtig (August Ruhs 2010, 109). Das Subjekt fühlt sich sogar dort angeblickt, wo gar niemand ist (Peter Widmer 1994, 18). Das Ich definiert sich aber auch durch das, was es ausgrenzt und von sich weist, wie Freuds Annahme über das „primitive Lust-Ich“ nahelegt: Beim Entstehen des Ichgefühls im Rahmen der Unterscheidung zwischen Ich und Außenwelt wird zunächst alles, was Unlust verursachen kann, vom Ich abgesondert und einem fremden, bedrohlichen Draußen zugeschrie-

ben (Sigmund Freud 2000q, 198–200; vgl. dazu Robert Pfaller 2013). Diese laut Lacan grundlegende Paranoia im „Erkenntnissubjekt“ (im Glauben ans Ich) überschneidet sich mit dem Narzissmus und betrifft nicht nur Kleinkinder.

Die dem Erkennen innewohnende Verkennung hat mit dem dezentrierten Subjekt zu tun, das versucht, sich wieder zu „rezentrieren“. Lacan selbst erwähnt eine „Rezentrierung“ in Zusammenhang mit der „Revolution“ des heliozentrischen Weltbildes, das sich wohl zunächst dadurch auszeichnete, lediglich ein Zentrum (Erde) durch ein anderes (Sonne) zu ersetzen, ohne die Idee des Zentrums zu hinterfragen (Jacques Lacan 1988a, 23–24; <sup>2</sup>1991b, 46–49). Menschen klammern sich offensichtlich an eine „sphärische“, vom Imaginären geprägte Weltauffassung (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 47). Daher zieht auch der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus (Anthropozentrik) den Verdacht auf sich, dass hier der Signifikant „Zentrum“ für das dezentrierte Subjekt im Prinzip den gleichen Sinn behält, auch wenn es kein moralisches, sondern ein epistemisches Zentrum ist. Durch diese Rezentrierung bestätigen Menschen im besten Fall sogar ihre Sonderstellung als vernunftbegabte Wesen, obwohl dies augenscheinlich keine moralische Sonderstellung ist, die z. B. eine generelle Bevorzugung menschlicher Interessen gegenüber tierlichen rechtfertigen würde.

Sofern das potentiell erkennende Ich vom (eigenen) idealen Bild eingenommen ist, verkennt es seine Ursache als begehrendes Subjekt, das sich nicht nur der Verwiesenheit auf das Andere bzw. den symbolischen Anderen verdankt, sondern dessen Objekt (Objekt *a*) „fehlen“ muss, um überhaupt begehren zu können. Ohne das Äußere, das Andere und das Fremde gibt es das Eigene nicht, in dessen Zentrum ein Loch ist. Lacan versucht dies mit seinen Verweisen auf bestimmte topologische Objekte (z. B. Möbiusband, Torus und Borromäischer Knoten) zu untermauern. Auch sein Hinweis auf die von Kepler entdeckten elliptischen Bahnbewegungen der Planeten sowie seine Bezugnahme auf Newton, demzufolge bei der Gravitation das Drehen und das Fallen die gleiche Sache beschreiben, widersprechen aus Lacans Sicht der idealen Form (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b). Bildlich gesprochen: Das Reale ist wie die Gravitationskraft, die nicht nur die Planeten auf ihren elliptischen (nicht kreisrunden) Bahnen bewegt, sondern gleichzeitig bewirkt, dass den Menschen die Objekte der Erkenntnis zunächst einmal auf den Kopf fallen (so wie Newton der anekdotische Apfel).

Dem von Lacan erwähnten Glauben ans Ich steht die „Künstlichkeit“ im Eigenen bzw. die mit Ambivalenz einhergehende Verschränkung des

Anderen mit dem Eigenen gegenüber. Die Problematisierung des Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung lässt sich im Hinblick auf diese Ambivalenz anhand zweier Beispiele veranschaulichen: Erstens, die Thematisierung des eigenen (menschlichen) Standpunktes kann eine gewisse „Selbst-Gefälligkeit“ beinhalten, sogar dann, wenn sie besonders selbstkritisch ist. Die Annahme, dass dieser menschliche Standpunkt hinsichtlich seiner kulturellen oder historischen Situierung nicht unvoreingenommen ist und einen problematischen moralischen Anthropozentrismus begünstigen kann, bedeutet hier eigentlich, dass der eigene Standpunkt vom Ich-Fremden bzw. einem fremden (oder fremd gewordenen) Genießen kontaminiert ist. Ein gesteigertes Maß an kritischer Selbstbeobachtung und ein Anspruch auf Konsistenz im Denken weisen darauf hin, dass man etwas Fremdes und Aufgezwungenes von sich weisen will, um nicht auf diese rätselhafte oder schmutzige Weise genießen zu müssen. Es ist der Versuch, eine von der Last des schmutzigen oder unbefriedigenden Genießens befreite Lust zu erlangen, die somit nicht mit Ambivalenz einhergeht (Robert Pfaller 2012).

Zweitens kann der Anspruch, den moralischen Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung zu überwinden, so verstanden werden, dass es um die stärkere Berücksichtigung der Perspektive des Nichtmenschlichen und der Tiere geht (z. B. Gautam Basu Thakur/Jonathan Michael Dickstein 2018). Das kann auch bedeuten, dass man nicht nur die Rollen beleuchtet, die Tiere im *menschlichen* Leben spielen, stattdessen steht ebenso die Frage im Mittelpunkt, wie die *Tiere* Menschen sehen oder was Menschen für Tiere bedeuten (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 561–572). Diese Frage, die letztlich nicht mit Gewissheit zu beantworten ist, konfrontiert Menschen mit einer Unsicherheit, welche die Aspekte der Andersheit bzw. der Entfremdung, des Realen und der Mehrdeutigkeit im Herzen der eigenen Identität und des eigenen Sprachseins betrifft. Es geht nicht um das Ähnliche und Gleiche im Kontext imaginärer Bestätigungen (vgl. dazu Kevin Andrew Spicer 2018). Die Anerkennung des Fremden und Anderen im eigenen Selbst (sowie der Ambivalenz, die sich damit für das narzisstische Ich ergibt) kann mit der Anerkennung der Fremdheit oder Andersheit anderer Lebewesen zusammenhängen. Einfach gesagt: Ein Lebewesen muss nicht „wie ich“ sein, muss nicht „ideal“ sein, um respektiert zu werden. Offen ist aber, wie fremd ein Wesen sein darf, damit wir es überhaupt (um seiner selbst willen) als schützenswert ansehen können. Abseits der psychoanalytischen Theorie ergibt sich z. B. die Frage, ob in der moralischen Berücksichtigung anderer Wesen pathozentrische Kriterien nicht zu kurz greifen und man